

IMAGINÁRIO SOCIAL E EDUCAÇÃO: criação e autonomia

Rogério de Andrade Córdova*

Neste artigo procurar-se-á expor a concepção de imaginário tal como é desenvolvida na obra de Cornelius Castoriadis, bem como sua contribuição à elucidação de aspectos atinentes à educação. Como se poderá constatar, os conceitos de criação e de autonomia são duas categorias ou dois fundamentais dentro dessa concepção.

O conceito de imaginário, que preside à elaboração teórica de Castoriadis, introduz, ou ao menos pretende, um novo paradigma no campo filosófico, com repercussões não apenas no campo filosófico quanto no campo político. Estes, aliás, a rigor inseparáveis, ainda que distintos. Convém advertir, para efeitos de melhor compreensão deste artigo, que a questão do imaginário aparece, na obra do autor, no contexto de uma discussão sobre o projeto de autonomia, eixo central do que ele denominará projeto revolucionário, isto é, projeto de construção de uma sociedade autônoma. A autonomia, por sua vez, tem, para Castoriadis, o sentido de superação das diferentes formas de alienação que, na sua obra, é entendida como heteronomia. Como diz ele mesmo ao fechar o último capítulo de *A Instituição Imaginária*

* Professor do Departamento de Administração e Planejamento da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília.

da Sociedade, o fazer pensante e o pensar político são um componente essencial da autotransformação da sociedade.

Além disso, o mundo histórico, diz ele. é o mundo do *fazer humano*, no qual se desenvolve um modo específico de fazer, que é o fazer político por ele designado como *práxis*, à qual, de imediato, dá uma definição específica: "fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e considerados como agente essencial do desenvolvimento de sua própria autonomia" (1982, p.94). E ela se realiza através do *projeto*, definido como "o elemento da práxis", e de toda atividade, "... uma práxis determinada, considerada em suas ligações com o real, na definição concretizada de seus objetivos, na especificação de suas mediações. É a intenção de uma transformação do real, guiada por uma representação do sentido desta transformação, levando em consideração as condições reais e animando uma atividade" (idem).

Esta concepção de práxis implica que, precisando a práxis ser um fazer lúcido, será um fazer que reflete sobre si mesmo, sobre seus pressupostos, os elementos que envolve, as implicações que acarreta para as pessoas envolvidas e para o projeto, ainda que seja totalmente diferente da aplicação de um saber prévio e muito diferente da dedução de um teorema. Na práxis, a elucidação do real se dá concomitantemente com a transformação do real, como reflexão sobre esse processo de transformação, ambas progredindo num condicionamento recíproco, sem perder de vista que, para a práxis, a última instância não é a elucidação, mas sim a transformação da realidade, do dado. Esta concepção pareceu-me oportuno explicitá-la para, desde logo, situar a questão num contexto que, absolutamente, não

pode e não deve desgarrar-se para o puramente especulativo e, muito menos, ser privado de seu conteúdo e de seu contexto eminentemente políticos.

O problema da alienação

Colocadas, pois, as preliminares indispensáveis, nos deparamos com o problema da construção da autonomia, entendido como problema de superação das diferentes formas de alienação. Há alienação nos planos individual e social ou coletivo, e a busca da autonomia se apresenta, ao autor, como uma significação expressiva, englobante e a mais explicativa que se pode depreender de uma leitura dos fatos históricos e dos conflitos sociais, perpassando o mundo da família, do trabalho, da política, da economia.

Nessa perspectiva se coloca, como contrapeso, o problema da alienação. Esta é entendida e conceituada de formas múltiplas, mas Complementares, e sintetizada como *heteronomia* ou legislação ou regulação pelo outro. A autonomia, por sua vez, precisa e pode ser realizada no plano individual, mas, diz ele, a autonomia verdadeira só pode ser alcançada plenamente enquanto empreitada coletiva. Ou ela existe para todos ou não há para ninguém, porquanto de pouca utilidade seria uma autonomia individual num mundo ou numa sociedade cheia de opressões, de privações, de dominação, devidamente materializadas e estruturadas nas diferentes organizações, na economia, na política, nas próprias correntes de pensamento. O que vemos são espaços onde se realiza a manipulação como forma de exercício político, a reificação das pessoas como fato do cotidiano, quase-

naturalizado. Os conflitos resultam exatamente do fato de que as pessoas reagem, de múltiplas formas, a essa reificação, ainda que possa ser elevado o preço a pagar pelo enfrentamento da instituição.

A alienação, além disso, é definida também como a autonomização das instituições face às pessoas, aos indivíduos, de sorte que, como na expressão bíblica, deixa o sábado de ser feito para o homem, enquanto o homem é que passa a ser feito para o sábado. As formas de alienação são múltiplas. Há uma alienação que resulta do conteúdo específico das instituições: ao sancionar um sistema de classes uma sociedade institui uma forma profunda de alienação que consiste na admissão, como normal, da dominação de uma classe sobre outra, admitindo, na prática, a reificação das pessoas. Mas há, insiste Castoriadis, uma outra alienação que no seu entendimento vale para todas as classes em conjunto: é a alienação da sociedade às suas instituições, ou seja, consiste no fato de que a instituição, uma vez estabelecida (ou melhor, digamos logo, *criada*) pela sociedade, parece autonomizar-se a partir de uma lógica e de uma inércia próprias, ultrapassando de muito, em sua sobrevivência e nos seus efeitos, suas finalidades iniciais e suas "razões" de ser. Tem-se, então, a conhecida inversão: o que era ou deveria ter sido um conjunto de instituições a serviço das pessoas e da sociedade se transforma numa sociedade a serviço das instituições.

E nesse contexto que outras questões se colocam: por que existem essas formas de alienação? É possível ultrapassá-las? Essas questões remetem, desde logo, à concepção de instituição proposta pelo autor.

As diferentes dimensões da instituição

Filiado a uma vertente epistemológica dialético-fenomenológica, Castoriadis (1982, p.159) define instituição como "uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam, em proporções e em relações variáveis, um componente funcional e um componente imaginário".

À alienação, entendida como a autonomização das instituições ou, dizendo-o de outra forma, a ocultação ou o encobrimento do caráter social historicamente criado das instituições (e a consequente inversão da relação com elas), deriva, segundo essa concepção, do fato de que as instituições têm essa múltipla dimensão: uma dimensão funcional e uma dimensão imaginária.

A dimensão funcional existe sempre, é ineliminável, e a ela cumpre preencher necessidades vitais sem as quais seria impossível a sobrevivência individual e coletiva. Há que assegurar que tudo corra bem no que diz respeito à gestação, alimentação, provisão e produção de alimentos, gestão dos assuntos coletivos, solução de conflitos, e assim por diante. Há um grande número de necessidades e tarefas a cumprir para assegurar a sobrevivência física. A nossa inerência à natureza física e biológica, nosso pertencimento ao mundo natural, nos impõe uma dimensão funcional, enquanto atendimento de necessidades específicas. Entretanto, ressalta Castoriadis, reconhecer a dimensão funcional de determinadas instituições não implica o entendimento de que todas elas se esgotem na funcionalidade. Ao contrário, para ele, a instituição se constitui igualmente, inextricavelmente, originariamente, como dimensão simbólica. "A diferença entre natureza e cultura é um mundo de significações"

(1982, p.168). Ou, de outra forma: "Tudo que se nos apresenta no mundo social-histórico está indissolúvelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos — o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade —, os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica" (1982, p.142).

Imersos numa rede de sistemas simbólicos sancionados (sistema de poder, econômico, jurídico, entre outros), a dimensão simbólica é, evidentemente, inescapável e ineliminável. E longa a discussão sobre a natureza do simbólico, sua especificidade, sua parcialidade, suas articulações com o funcional, com o real, com o racional, com o histórico. Reteremos aqui, apenas, o entendimento de que "o simbolismo determina aspectos da vida da sociedade (e não somente os que se supunha determinar), estando, ao mesmo tempo, cheio de interstícios e graus de liberdade" (1982, p.152). E, sobretudo, destacaremos o entendimento do autor de que o simbólico não é um fato último, não se explica por si próprio, mas remete, em última instância, a algo que não é simbólico. Remete ao imaginário. E é o imaginário que, ultrapassando o "simples" progresso na racionalidade, permite a autonomização do simbólico e, evidentemente, da instituição que ele significa. Se o simbolismo, enquanto tal, não é necessariamente fonte de alienação, desde que é possível ter com ele não apenas uma relação imediata, acrítica, senão também uma relação reflexiva e lúcida, sua articulação com o imaginário abre possibilidade para uma autonomização que é mais do que um desvio passageiro, a ser logo retomado e corrigido. É que o simbolismo recebe do imaginário o seu "suplemento essencial

de determinação e de especificação" (1982, p.154). É a partir daí, a partir do imaginário, que se coloca o problema da instituição e de sua autonomização numa outra esfera. A rigor, segundo a filosofia do autor, (que para ele abrange não apenas uma dimensão epistemológica, mas ontológica e lógica), numa outra região do ser.

O imaginário radical

O imaginário, antes de tudo e de mais nada, no sentido primeiro em que o utiliza Castoriadis (1982, p.154), é "faculdade originária de pôr ou dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não *são* (que não são dadas na percepção) ou nunca *foram*".

Trata-se, nesta definição, do imaginário último ou radical. Ou ainda, da imaginação produtiva ou criadora. O fundamental é reter firmemente a idéia de que se trata, aqui, muito menos de imagens do que de *capacidade* de criar, de produzir, de dar-se, de fazer ser o que não *é* nem nunca *foi* (1982, p.154). Falar de imaginário radical é falar na capacidade de invenção, tal como dela falamos no campo artístico, referindo-nos à criação de formas/figuras, (no grego *eidos/eidé*), capacidade que, com este significado, o autor estende a todo o gênero humano, individual ou coletivamente considerado. E, nessa acepção, uma característica essencial ou inalienável do gênero humano consiste na sua capacidade de invenção/criação, que é muito diferente e mais radical que descoberta ou produção, desde que, nos dois últimos casos, trata-se apenas (embora isso possa não ser pouco) de atualizar, de fazer presente (re-presentar) algo que, de

outra forma, já *era*. (Isso abre, noutro contexto, para uma extensa discussão de natureza filosófica sobre o conceito de criação, que, assevera Castoriadis, se faz *ex nihilo*, no sentido de que se refere, quanto à forma, a algo original, que em nenhum sentido é cópia. Produzir cópias, dirá ele, nos mantém na esfera da *techné*; criar efetivamente, como se cria uma sinfonia, um poema, um romance, uma instituição, nos conduz à esfera da *poiésis*).

Esta criação, portanto, é criação imaginária, não no sentido de ficção, de engano, de faz-de-conta; mas no sentido de que emerge desta capacidade inventiva que é inalienável dos seres humanos, individual ou coletivamente considerados. E criação/posição de significações sociais e da instituição enquanto imaginário social (da sociedade como coletivo anônimo) e é criação/posição de figuras como presentificação de sentido e de sentido como sempre figurado/representado, enquanto imaginação radical dos sujeitos individualmente considerados. (Secundariamente, e apenas secundariamente, se aplica ao termo imaginário o sentido corrente de algo referido a mistificação, fantasia ou irrealidade, uso associado a um sentido pejorativo e depreciativo; embora, também muito frequentemente, sentido absolutamente pertinente).

O imaginário, portanto, no sentido utilizado por Castoriadis, é algo que introduz o novo, constitui o inédito, a gênese ontológica, a verdadeira temporalidade, a posição de novos sistemas de significados e de significantes, presentifica o sentido. E passa a ser o imaginário radical o verdadeiro motor da sociedade e da história, porquanto, "a questão histórica por excelência é a da gênese do sentido, a produção de novos sistemas de significados

e de significantes". O que se aplica "tanto em relação à constituição de novos sistemas simbólicos quanto à utilização, a cada momento, de um sistema simbólico estabelecido e dado" (1982, p.168). E como a relação entre significações e estruturas significativas não é dada em definitivo, antes se caracteriza por uma *indeterminação relativa*, que pode ser considerada uma *indeterminação essencial*, ela nos põe diante da margem de criação, da emergência da alteridade, do inédito e do inaudito, do inesperado, do indeterminado. O imaginário, longe de ser a causa da alienação, passa a ser, especialmente, motor de criação.

Por que, então, a instituição se autonomiza? Por que a alienação na instituição? Por causa de sua fonte originária, de sua indeterminação fundamental? Não é bem assim, dirá Castoriadis (1982, p.192), pois "não temos que explicar como e por que o imaginário, as significações sociais imaginárias (e as instituições que as encarnam) se autonomizam. Como poderiam elas não se autonomizarem, se elas são o que estava sempre aí, 'no início', o que de um certo modo estará sempre aí, 'no início'?". Castoriadis, neste momento, radicaliza, isto é, procura nos fazer voltar às origens do homem e da espécie humana que, no seu entendimento, se constitui enquanto posição de sentido, que advém da significação, que nasce do imaginário. E isso, segundo ele, que faz da sociedade humana mais que um coletivo de bípedes falantes e do homem mais que um ser-animal: a posição de significação e de sentido. E então nos coloca, os que fomos criados dentro do que ele denomina de pensamento herdado, diante de uma verdadeira revolução Copernicana às avessas: habituados que estamos a uma leitura exclusiva ou predominantemente racionalista do mundo, da sociedade e da história, ao "no princípio era o logos" (que por sinal estava perto de

Deus), ficamos seriamente abalados quando ele nos dá a entender que "no princípio eram o caos e a imaginação radical". E quando nos diz, textualmente, que "é este imaginário que faz com que o mundo (dos Gregos ou dos Aranda) não seja um caos, e sim uma pluralidade ordenada, que o uno aí organiza o diverso sem esmagá-lo, que faz emergir o valor e o não valor, que traça para essas sociedades a demarcação entre o 'verdadeiro' e o 'falso', o permitido e o proibido — sem o que elas não poderiam existir nem por um segundo" (1982, p.195).

Em outras palavras, o imaginário desempenha originariamente uma função do racional, ela já é uma forma sua, os dois estão contidos um no outro, numa indistinção primária, infinitamente fecunda. E é desse "caos" que emerge, pouco a pouco, a razão. A história da humanidade, então, é como a história do ser humano individual, uma emergência progressiva da racionalidade a partir do imaginário, a própria racionalidade sendo uma criação imaginária, uma criação social-histórica. A história e a sociedade se constituem como emergência de significação e de sentido, a partir do qual se constituem os esquemas de "organização" e de "interpretação" iniciais, que transformam o caos em cosmos. O sentido a que Castoriadis se refere não emerge do real (referente ao sensível), nem do racional (referido ao pensado), nem, positivamente, do irracional (uma vez que o sentido diz o que é ou não é, o que vale ou não vale, e não diz se algo é verdadeiro ou falso).

A partir dessa concepção, a questão se inverte e passa a ser colocada, mais apropriadamente: como é que o racional emerge na história? Como e por que a racionalidade se separa da afetividade e da intencionalidade e se constitui em elemento re-

lativamente autônomo, primeiro como razão propriamente dita, isto é, capacidade reflexiva e deliberativa, e depois, reduzido-se a entendimento, pura capacidade de concatenação conceitual abstraindo a relação significativa? O problema, pois, que se coloca é o problema da alienação da própria razão, como uma instituição social-histórica.

O imaginário radical, entretanto, existe no e pelo imaginário efetivo, isto é, nos seus produtos e pelos seus produtos. (As expressões "nos" e "pelos" procuram expressar, na linguagem usual, uma relação inusual para a linguagem habitual e na filosofia herdada, relação que ele denomina de "implicação circular", decorrente do que ele denomina "círculo primitivo da criação social-histórica", ou do fato de que "a criação pressupõe-se a si mesma". Castoriadis, 1987, p.279).

A autonomia, ou desalienação, requer o domínio reflexivo do processo de simbolização através do qual o imaginário se presentifica. Este domínio reflexivo é resultante de um longo processo social-histórico, tal como o é o processo de simbolização. "O desenvolvimento do pensamento racional lúcido torna possível unir e distinguir, numa relação ao mesmo tempo firme e flexível, os três elementos que compõem o simbólico: o significante, o significado e o seu vínculo *sui generis*. O uso 'correto' da função simbólica supõe a função imaginária e seu domínio pela função racional" (1982, p.155).

Em isso se tornará tão mais possível quanto mais pudermos captar o imaginário através de sua presentificação no imaginário efetivo.

O imaginário efetivo em ação

O imaginário efetivo, ou o imaginado, é o produto do imaginário radical e se constitui como a profusão ou, na linguagem do autor, o magma de significações imaginárias sociais atuantes, operantes, "em uso", cada vez, por uma determinada sociedade. Cada sociedade se caracteriza por um conjunto de significações que indicam a sua *esseidade*, ou seja, lhe dão a sua identidade e a sua unidade. E por meio dessas significações criadas que os homens percebem, vivem, pensam e agem. E essas significações, instituições, são, antes de mais nada, significações operantes, efetivas, ainda que irrefletidas, inconscientes. Esse imaginário efetivo em forma de significações, entretanto, é real (não imaginário!), e até mais real que o "real": assim como o Apoio de Delfos, duplamente imaginário, era uma força real na vida dos gregos e seus avatares o são na vida dos diferentes povos, inclusive contemporaneamente.

Há um imaginário central, magma de significações fundamentais em torno do qual se articulam imaginários secundários ou periféricos, uns e outros propiciando à sociedade se organizar. E em torno dessas significações que se cristalizam regras, ritos, atos e símbolos, que podem vir a ter seu sentido, sua significação, sua justificação originais cada vez mais obliterados, "perdidos" no tempo. Pois, é importante destacar, o imaginário é ineliminável, pode ser substituído, jamais eliminado, desde que não há como eliminar as significações, eliminar o sentido sem eliminar a própria sociedade e o próprio homem. A fonte dessas significações está além da consciência lúcida dos homens como legisladores. Essa fonte pode se articular com o real, com o racional, com o simbólico, sem a nenhum deles se reduzir.

Seu modo de ser, sua origem imaginária, diz Castoriadis, certamente explica o invólucro mítico que, historicamente, tem acompanhado as instituições. E é esse invólucro mítico, notadamente, que propicia a alienação da sociedade a suas instituições, na medida em que obliteram seu caráter de criação humana, a partir do imaginário social, e passa a atribuir a entidades sobrenaturais aquilo que é obra sua. É a alienação como "estranhamento", não reconhecimento pelos homens de sua própria criação.

Esse imaginário efetivo, nos termos propostos, se manifesta, presentifica ou "figura", no plano social-histórico, através dos sistemas simbólicos instituídos (linguagem, esquemas operativos de representação [*legein*] e de ação [*teukhein*], modo de instituir-se como sociedade e historicidade, autodenominação do grupo ou clã, religião, rituais vários, formas de exercício da autoridade, etc.) nos quais será sempre possível encontrar uma dimensão funcional, identitária e outra coisa irredutível: um *sentido*, que se prende à dimensão imaginária ou significativa. Este sentido pode ser percebido, pensado ou imaginado, se faz presente no discurso, mas se constitui como um núcleo independente de todo discurso e de toda simbolização.

As significações, dizíamos, nos termos em que as apresenta Castoriadis, são significações operantes, ou seja, não têm necessidade de ser explicitadas nos conceitos ou nas representações para existirem, antes pelo contrário, agem na prática e no fazer da sociedade considerada como sentido organizador do comportamento humano e das relações sociais, independentemente de sua existência para a "consciência" da sociedade. São "metáforas" em ato nas práticas sociais ou organizacionais efetivas,

muito antes de serem identificadas pelo pensamento crítico, pela racionalidade. Para captá-las é necessário partir de suas conseqüências, de suas "sombras", de seus resultados projetados no agir efetivo dos indivíduos, dos grupos, das organizações, das sociedades.

O imaginário efetivo é a "resposta" em ato a algumas "perguntas" colocadas implicitamente no fazer, e "responde" a questões tais como: quem somos nós enquanto coletividade? Que somos nós, uns para os outros? Em que somos nós? Que queremos, que desejamos, que nos falta? Em outras palavras, as respostas visam definir: a identidade como coletivo; a forma de articulação da sociedade; o que é o mundo e a maneira de se relacionar com ele e com seus objetos; quais são as necessidades e os desejos. Ao responder a estas "perguntas" o mundo é recoberto de sentido, por essas respostas se torna propriamente mundo, isto é, deixa de ser "caos" indiferenciado, e se torna mundo humano, isto é, faz transcender a pura animalidade, a mera condição de ser vivo.

Vale registrar alguns elementos que, segundo Castoriadis, caracterizam o imaginário efetivo de nossa época, estruturando-a e dando a ela sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua existência e suas relações com o mundo. Trata-se de uma escolha de elementos que concorram para, logo à frente, ajudar na elucidação de alguns aspectos da problemática educacional.

i) A divisão antagônica da sociedade em classes, fenômeno que aparece com as sociedades históricas e se perpetua na sociedade atual, notadamente através da organização burocrática — entidade autocatalítica e automultiplicativa que "informa" o

conjunto da vida social. Elas (divisão em classes e burocracia) implicam que "a partir de um certo momento os homens se viram, e agiram uns em relação aos outros, não como aliados para ajudar, rivais para dominar, inimigos para exterminar ou mesmo comer, mas *como objetos para possuir*. É uma conceitualização da *reificação*, presente seja sob a forma de escravidão, seja sob a forma de "força de trabalho" na economia contemporânea, e em todas as formas de dominação, manipulação e despersonalização que ocorrem nas diferentes organizações (de saúde, de ensino, de lazer, de pesquisa...). Trata-se de uma significação operante: um ser humano é significado por outro ser humano como "quase-objeto", não apenas numa relação a dois, numa relação privada, mas no anonimato da sociedade, no mercado, nas fábricas...

ii) A "racionalização extrema" do mundo moderno depende do imaginário tanto como qualquer das culturas "arcaicas" ou "estranhas", antigas ou contemporâneas. "O que se dá como racionalidade da sociedade moderna é simplesmente a forma, as conexões exteriormente necessárias, o domínio perpétuo do silogismo", expressão de uma modalidade de lógica, a lógica identitária conjuntista e da ontologia que lhe é consubstancial. Entretanto, assevera, se a forma é dada pelo silogismo, o "conteúdo" é dado pelo imaginário, pois este é parte integrante do modo humano de ser. Decorre daí que "a prevalência do silogismo enquanto tal, a obsessão da 'racionalidade' separada do resto se constitui em um imaginário de segundo grau", ou seja, se constitui em imaginário no sentido de "engano", "equívoco" ou "mistificação". E essa racionalidade se converte, então, numa "pseudo"-racionalidade, ou seja, racionalidade pretensa, equivocada e arbitrária. E o arbítrio consiste em que "seus fins últimos não

dependem de nenhuma razão" mas, "colocando-se a si mesma como fim", revela-se racionalidade "formal" e "vazia"... Uma expressão dessa pseudo-racionalização se presentifica na "autonomização da técnica", ou seja, numa técnica pretensamente "neutra", que "por sua natureza" de puro meio não está a serviço de nenhum fim determinável e até que pode vir a servir a outros fins, a qualquer fim... Esta pseudo-racionalização tem múltiplas formas de expressão na economia, na política, na administração, na educação. É suficiente considerar a irracionalidade, devidamente "justificada" e "explicada" da sociedade consumista e perdulária face à fome e à miséria e múltiplas outras formas de desperdício social e humano.

iii) No plano das organizações esse imaginário se manifesta como "delírio sistemático" que consiste em substituir o homem por um conjunto de traços parciais escolhidos arbitrariamente em função de um sistema arbitrário de fins e por referência a uma pseudo-conceitualização, igualmente arbitrária e, na prática, tratá-lo de acordo com isso". Ou seja, nos situamos face a um sistema social que trata o homem como puro sistema mecânico, aplicando radicalmente as conseqüências de suas assimilações: o homem autômato. Isolar gestos, medir coeficientes, decompor as pessoas em "fatores" totalmente inventados, recompô-las num objeto secundário, é adequada expressão de "fetichismo". O fetichismo, capitalista, do "gesto eficaz", do indivíduo definido por "testes".

iv) O caráter fetichista da mercadoria, expressão do imaginário (mistificador) da economia capitalista, penetra a sociedade moderna através de sua estrutura institucional, através, voltamos ao ponto, da *organização burocrática*. Presentemente

este imaginário se "moderniza" e se "atualiza", no seu duplo sentido, através de uma formulação "positiva" da burocracia sob a roupagem da organização eficiente e eficaz do trabalho e da produção, "racional" em seus objetivos e nos tipos de comportamento que requer e induz. Uniformizar o fluxo do tempo, conseguir informações em "tempo real", antecipar sistematicamente o futuro através de planejamento estratégico, implanar sistema de aperfeiçoamento contínuo, gerência de qualidade total, reengenharia, são expressões contemporâneas de um mesmo imaginário mistificador. Embora proclamando romper com o taylorismo na sua vertente mais mecanicista (a do "homem-tempo-movimento" ou do *the one best way*), persiste que: "os homens (continuam sendo considerados como) simples pontos nodais no entrelaçamento das mensagens, só existem e só valem em função dos *status* e das posições que ocupam na escala hierárquica, na linha do poder"; e o essencial do mundo é sua redutibilidade a um sistema de regras formais que, inclusive, permite "calcular" o futuro; a realidade só existe na medida em que é "registrada", de sorte que, no limite, "o verdadeiro não é nada e somente o documento é verdade". Além do mais, "este imaginário não tem carne própria, ele toma sua matéria de outra coisa, é investimento fantástico, valorização e autonomização de elementos que, em si mesmos, não dependem do imaginário: o racional limitado do entendimento e do simbólico". O que se manifesta como: descuido com relação à correção das conexões parciais; ignorância da questão dos fins (do projeto!), dos fundamentos, da totalidade; da relação da razão como homem e com o mundo; fechamento num universo de símbolos que se autonomizam, reificando as imagens e obliterando o sentido; erige em soberano alguns momentos parciais, como o quantitativo face ao qualitativo, o conceitual face ao afetivo e ao intencional.

v) Uma significação central em nossa época e em nossa sociedade se faz presente através da temporalidade, temporalidade específica e efetiva, presentificando e figurando o próprio capitalismo. De uma parte, a temporalidade na sua dimensão funcional, identitária, que faz a demarcação do tempo como "fluxo mensurável, homogêneo, uniforme, totalmente aritmetizado". E o tempo medido pelo cronômetro, o tempo calendário, medida de produtividade em todas as esferas do agir humano, esquema rígido de controle do vir-a-ser. Este que, na educação, se manifesta pelo calendário escolar, pelas seriações, pelos níveis que regulam o "fluxo" escolar, que define as "distorções idade-série", normatizando o ritmo de desenvolvimento humano.

De outra parte, a temporalidade se apresenta em sua dimensão imaginária: é tempo do "progresso infinito", sem medida e sem limite, progressão contínua na racionalidade, acumulação permanente, "conquista" da natureza, aproximação cada vez maior de um saber total e exato, da realização da onisciência e da onipotência. E a temporalidade que desafia a produtividade dos sistemas de ensino pela sua "relevância" instrumental face ao alcance do imaginário em curso: desenvolvimento científico e tecnológico que torne competitivas as economias dos países "atrasados" e assegure seu "desenvolvimento", tirando partido pleno ou máximo do "lado positivo" e "progressista" do capitalismo. Significação operante, preside contemporaneamente, como discurso explícito, aos principais documentos de formulação das políticas educacionais, consideradas indispensáveis ao progresso das nações no conhecimento, "eixo da transformação produtiva com equidade". Trata-se, em verdade, de uma manifestação do imaginário mistificador, porquanto, nos próprios países "desenvolvidos", o conhecido "grupo dos sete", o desemprego se torna um problema crônico e desafia as políticas neoliberais.

vi) De particular importância para este trabalho é a consideração de que o processo educativo é, primeiramente, processo de socialização do sujeito, de "modelagem" do indivíduo conforme às instituições. Isto, porém, desde um ponto de vista psicogenético, implica que o indivíduo consiga fazer com que coisas e outros indivíduos sejam *para ele*, em que ele consiga *investir* (afetivamente, intencionalmente) os resultados da instituição da sociedade. Para tanto, é necessário que o indivíduo encontre nesse mundo um lugar e a ele tenha acesso, constituindo, finalmente, seu "modelo identificatório". Este modelo identificatório tem dois pólos: de um lado, o pólo da singularidade da imaginação criadora do indivíduo, derivada de sua história, do seu processo de desenvolvimento da psiquê; no outro pólo estão as significações imaginárias sociais. Então, assumir uma situação social-histórica requer a existência de objetos a serem sublimados, que esses objetos sejam tornados "obrigatórios" para os indivíduos, outros objetos estando, por definição, excluídos. Tais objetos precisam ser, ao mesmo tempo, *típicos, categorizados e Complementares uns dos outros*. Ora, numa sociedade capitalista a realidade é (...) a de uma multidão de instituições secundárias, de indivíduos socialmente categorizados (*como capitalistas e como proletários*), de máquinas, etc, criações sociais-históricas unificadas por um magma de significações imaginárias sociais específicas. A complementaridade sendo essencial, a dualidade básica é intrínseca ao sistema e o desafio colocado às instituições secundárias (as escolas, no que aqui nos interessa) é, exatamente, formar indivíduos segundo as necessidades dessa complementaridade, sob pena de o sistema ruir enquanto tal sistema. É fácil identificar, desde esse enfoque, a ênfase preferencial das elites dirigentes na educação técnica, como é fácil imaginar a dimensão do desafio que é conseguir que milhões de crianças e

adolescentes "invistam" afetivamente, intencionalmente essa sociedade, essa escola e esse ensino para que bem possam desempenhar as funções subalternas e Complementares de "proletários", versão contemporânea do "servo" da gleba, de que os próprios professores, por seus salários e suas condições, são a presentificação diuturna dentro do próprio "sistema".

vii) Finalmente, temos estado, de diferentes formas, rodando em torno do problema da reificação. Para Castoriadis, a emergência da luta de classes e sua história é a história do questionamento da reificação, "decantação deste imaginário". Ela representou, e representa, um fenômeno novo que abriu, na história, e mantém aberto, a contestação, a oposição no interior da sociedade. E é ela que abre a brecha por onde se dá a "emergência da autonomia" abrindo uma fissura no imaginário instituído. Desde então, "o que era reabsorção imediata da coletividade em suas instituições, simples sujeição dos homens às suas criações imaginárias, unidade só marginalmente perturbada pelo desvio ou pela infração, torna-se (agora) totalidade dilacerada e conflitual, autocontestação da sociedade; o interior da sociedade se torna seu exterior, significando uma auto-relativização da sociedade, o distanciamento e a crítica do instituído (nos fatos e nos atos)" (1982, p.187).

É possível reinterpretar, a partir desses elementos, o "fracasso escolar" paralelamente à marginalidade e à criminalidade, cujas estatísticas indicam se concentrar na faixa dos 18 aos 24 anos no que se refere à vitimização e em torno dos 21 anos no que se refere à prática dos delitos. Conforme lembra Jacques Ardoino, a propósito de outro contexto, na dinâmica do imaginário, a escola tem uma função simbólica a desempenhar, devendo ser,

mais que ensino e instrução, *locus* de maturação social e afetiva, espaço de discussão do sentido da existência, local de aprendizagem prática, efetiva, da cidadania.

Tem-se, então, que a luta pela autonomia passa a significar uma luta pela reapropriação das instituições, pela sua desmistificação, pelo reconhecimento de que elas são criaturas dos homens, individual ou coletivamente, pela superação do imaginário social opressor e mistificador. E articulada a todas essas questões vamos encontrar a questão da educação.

Educação, reprodução e alienação

O imaginário se faz presente na educação, antes de mais nada, como dialética entre a imaginação radical do sujeito e imaginário social do coletivo anônimo. Sociedade e psiquê, na concepção de Castoriadis, são inseparáveis e irreduzíveis. A educação, enquanto insituição social do indivíduo, consiste em fazer existir, para a psique, um mundo como mundo público e comum, sem, entretanto, absorver totalmente a psiquê na sociedade, mesmo porque seu *modo de ser* é radicalmente outro. A sociedade cumpre proporcionar à psiquê, isto é, ao sujeito, a possibilidade de encontrar *sentido* na *significação* social instituída, sem deixar de proporcionar-lhe, também, a possibilidade de um mundo privado, círculo mínimo de atividade "autônoma" e mundo de representação/afeto/intenção pelo qual, em grande medida, o indivíduo continua sendo o centro para si próprio.

Ao não absorver totalmente a psiquê, a instituição da sociedade não elimina a "imaginação radical", ou seja, não elimina a criatividade do indivíduo, sua possibilidade de auto-alteração

perpétua, o indivíduo continuando como fluxo representativo no qual emergem, continuamente, representações/figurações/fantaisias diferentes. E isso é igualmente importante para uma sociedade na medida em que se constitui condição positiva para o seu funcionamento.

A educação, *paidéia* — formação do cidadão —, ou *pedagogia* — formação do indivíduo —, é um *fazer social* pelo qual a sociedade modela ou fabrica (no grego, *teukhein*: juntar-fabricar-ajustar-construir) os indivíduos conformes. Modelar ou formar os indivíduos quer dizer, nos termos de Castoriadis, transformar o *infans*, o pequeno ser-vivo-animal, em ser propriamente humano. Nesse processo interagem, de um lado, a psiquê-soma, fluxo representativo/afetivo/intencional, imaginação radical, feixe de pulsões, mônada autista, e, de outro, a sociedade como coletivo anônimo, presente através da relação materna, depois familiar, da linguagem e das demais instituições, impondo ao primeiro o magma de significações imaginárias sociais que a constituem enquanto sociedade e enquanto tal sociedade e não outra. O processo educativo começa, pois, mais cedo do que se costuma ter presente, e a educação é, antes de tudo, um *infrapoder* que se exerce junto aos recônditos do inconsciente. E é graças a esse trabalho que a mônada autista, em remanejamentos sucessivos, alcança a fase triádica (na qual se estabelece, em nível da representação e, por conseguinte, da percepção, o sujeito-o objeto—o outro), constitui a realidade como encadeamentos reais-racionais, estabelece para o sujeito seus modelos e marcos identificadores e, finalmente, torna possíveis os processos de sublimação.

O conceito de sublimação é um conceito-chave para Castoriadis (1982, p.355), e ela é "o aspecto psicogenético ou idiogenético, da

socialização, ou a socialização da psiquê considerada como processo psíquico". Este continua sendo um processo dialético no qual se articulam "interior" e "exterior": "ele é retomada, pela psiquê, de formas (*eidé*) socialmente instituídas e das significações que as acompanham, ou a apropriação do social pela psiquê mediante constituição de uma interface de contato entre o mundo privado e o mundo público ou comum.

Estamos, inapelavelmente, diante da dimensão reprodutora da educação, manifestação inequívoca da sociedade enquanto sociedade instituída instituindo-se como identidade a si mesma. Às instituições, nessa perspectiva, cumpre assegurar a reprodução de indivíduos como indivíduos sociais. "O indivíduo não é um fruto da natureza, mesmo tropical, diz ele, (mas) é criação e instituição social". Não se trata, aqui, ainda na sua acepção, de nenhum "amadurecimento" espontâneo que aconteceria "naturalmente" com o passar dos anos "como crescem seus membros e aumenta seu peso". E não se trata de uma "pré-organização genética" que faculte constituir ou "refletir" um real, real que seria coerente com o de todo mundo e referido às mesmas significações. A entrada na sociedade instituída, a socialização, não é negociada livremente, ela é imposta, ela representa uma ruptura violenta com relação àquilo que é, originariamente, o estado primário da psiquê e suas exigências. O recém-nascido é arrancado do *seu* mundo (e aí ninguém lhe pede uma opinião que ele não poderia dar), impondo-lhe, sob pena de que ele se torne psicótico: a renúncia a sua onipotência, o reconhecimento do desejo do outro como tão legítimo quanto o seu; ensinando-lhe que ele não pode fazer com que as palavras da língua signifiquem o que ele gostaria que significassem: fazendo-o aceder ao mundo sem mais, ao mundo social e ao mundo das significações como mundo de todos e de ninguém, como mundo comum (1982, p.354).

E fundamental, entretanto, não perdermos de vista que Castoriadis se filia a uma postura fenomenológica e dialética. E é nesse momento que, outra vez, entra em cena o conceito de imaginário radical como capacidade de criação, de alteridade, de originação perpétua do novo, pelo qual o *ser* não é estático, mas *por-vir-a-ser*. E esse imaginário radical está presente (*é*) como social-histórico e como psiquê-soma, como corrente do coletivo anônimo no primeiro e como fluxo representativo/afetivo/intencional no segundo.

O imaginário radical, como imaginário social, se constitui como sociedade instituinte, existe na e pela posição-criação de significações imaginárias sociais, da instituição como "presentificação" das significações, e das significações como instituídas, isto é, definindo o "certo" e o "errado", o que vale e o que não vale, o que é e o que não é, o que pode e o que não pode. Por tal razão, a instituição da sociedade é, cada vez, prossegue o autor, instituição de um magma de significações. Mas, como um magma não se refere "a um conjunto de coisas bem separadas ou situadas num mundo perfeitamente organizado por si ou (...) como sistema de essências, qualquer que seja sua complexidade", ao mesmo tempo em que "não pode ser pensado nem como caos desordenado ao qual a consciência teórica ou a cultura em geral, ou cada cultura à sua maneira, impõe, e impõe sozinha, uma ordem que traduz apenas sua própria legislação ou seu arbítrio", a instituição da sociedade:

i) se *apóia* (grifo meu) no *primeiro estrato natural* do dado, encontrando-se aí sempre (*até um ponto de origem insondável*) numa relação (dialética) de recepção/alteração como que já tinha sido instituído;

aduz uma interpretação para esses fatos ao abordar a questão da instituição social, imaginária, do tempo:

Esta denegação, esta ocultação (...) corresponde às necessidades da economia psíquica dos sujeitos enquanto indivíduos sociais. Arrancando-os à força de sua loucura monádico, de sua representação/desejo/afeto originários, da a-temporalidade, da an-alteridade, depois da onipotência; impondo-lhes, ao instituí-los como indivíduos sociais, o reconhecimento do outro, a diferença, a limitação, a morte, a sociedade lhes proporciona, de uma forma ou de outra, uma compensação através desta denegação última do tempo e da alteridade. Obrigando-os a se inserirem, quer queiram ou não (ou sob pena de psicose) no fluxo do tempo como instituído, a sociedade oferece, ao mesmo tempo, aos sujeitos, os meios que lhes permitem defender-se, neutralizando-o, representando-o como correndo sempre nos mesmos rios, conduzindo sempre as mesmas formas, trazendo o que já foi e prefigurando o que vai ser (1982, p.250-251).

Falando da reprodução, da negação da mudança, da ocultação do tempo, falamos de uma forma importante de alienação à qual pagamos diariamente um elevado tributo. Falamos da alienação como encobrimento da alteridade, como denegação do tempo, como desconhecimento, pela sociedade e pelos indivíduos, do seu próprio ser social-histórico. A sociedade se instituiu, e nos instituiu, também, como heteronomia (no caso da sociedade, o *heteros*, que é ninguém, recebe uma diversidade de "encarnações"), e nisso como que se recusa a admitir que *ela* própria se institui. A conseqüência dessa recusa se traduz na destruição e na negação incessante da criatividade da sociedade e dos homens, recusa

que é ela própria, enquanto tal, "instituição, dimensão e modo de instituição da sociedade tal como existiu até agora" (1982, p.251-252). Na verdade, por trás disso está também a necessidade de coerência da sociedade e dos indivíduos, necessidade que se expressa na lógica identitária-conjuntista, bem como a busca da própria identidade, que a alteridade põe em xeque. Para Castoriadis, esta dimensão identitária-conjuntista está na raiz da inércia do instituído. Segundo ele, a questão da revolução reside exatamente aí, ou seja, no reconhecimento, pela sociedade, da instituição como autocriação; reconhecimento de si própria como auto-instituente; capacidade de auto-instituir-se explicitamente; superação da autopropriedade do instituído, retomada e transformação segundo suas próprias exigências e não segundo a inércia do instituído; reconhecimento de si própria como fonte de sua própria alteridade.

Quando esse questionamento ocorre, nós nos situamos, diz ele, no terreno da criatividade da história, presenciam-se as grandes rupturas como questionamento explícito, pela sociedade, do seu próprio imaginário instituído, ou seja, das significações que dão sentido ao viver coletivo, bem como do conjunto das instituições secundárias nas quais elas se encarnam (família, leis, Estado, economia, formas de educação, e assim por diante). E isso é sempre uma possibilidade, porque a sociedade se institui não apenas como sociedade instituída, mas, dialeticamente, como sociedade instituinte. É este o outro nome de imaginário social.

Educação, criação e autonomia

A sociedade instituída, embora instituição de um mundo de sentido, embora procure recobrir tudo, tornando tudo dizível e

representável, identificável e compreensível, a tudo outorgando uma significação de sorte a que tudo tenha sentido, nunca consegue fazer uma cobertura total, diz Castoriadis.

E o que lhe falta? Escapa-lhe o que está por trás do mundo social comum, o por-vir-a-ser, a provisão inesgotável da alteridade, da mudança, da transformação, o que desafia toda significação já estabelecida. Aí reside o que o autor denomina de enigma do mundo. Assim também lhe escapa seu próprio ser enquanto sociedade instituinte, sua natureza de fonte e origem de alteridade, a auto-alteração perpétua. Por isso, a sociedade é, concomitantemente, uma tensão dialética sociedade instituída/sociedade instituinte e, como tal, é *intrinsecamente* história. O próprio ser da sociedade é auto-alteração perpétua, a qual se manifesta "pela colocação de formas-figuras relativamente fixas e estáveis e pela explosão dessas formas/figuras, explosão que, por sua vez, só pode ser sempre posição/criação de outras formas/figuras" (1982, p.416). Em razão disso, a sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto. Ela é apenas a fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas/figuras criadas, sem as quais o imaginário radical não poderia ser nem se fazer como social-histórico.

E por que a sociedade só pode ser como auto-alteração perpétua? Por que ela não pode ser apenas norma de identidade a si mesma, pura inércia, mecanismos de autopropetuação?

Porque ela só pode ser instituída como instituição de um mundo de significações (que excluem, como por sua natureza, a identidade a si e só são por sua possibilidade essencial de ser outras) e, além disso, mediante a constitui-

ção de indivíduos sociais que só são tais, e só podem funcionar como tais, na medida em que sua socialização in-forma as manifestações de sua imaginação radical, mas não a destrói (1982, p.417).

O que deveria ter identidade a si, isto é, a significação instituída, só pode ser alterando-se. Essa alteração se dá através do fazer e do representar/dizer social. Assim, temos que "a própria norma se altera através da alteração daquilo de que ela deveria ser a norma de identidade, aguardando ser rompida pela alteração de uma outra norma" (1982, p.417).

Esta questão remete a e está articulada com pressupostos filosóficos, não apenas epistemológicos, mas ontológicos e lógicos que rompem com a concepção da filosofia tradicional. Esta, no entendimento de Castoriadis, fez uma opção histórica por uma lógica e ontologia identitárias, assentadas numa concepção segundo a qual "ser" é "ser determinado" e a "estância" é "determinidade". O que nos faz reportar a Parmênides versus Heráclito, a "vitória" do *péras* em relação à *apeirian*. Por sinal, neste sentido, a filosofia tradicional ou o "pensamento herdado" são apresentados pelo autor como uma modalidade ou uma fonte de alienação, ao privilegiar o ser (definido, determinado, plenamente inteligível) e obliterar o vir-a-ser (a incerteza, o indefinido, o nunca definitivamente determinado, o permanentemente sendo) o que implica a negação da temporalidade verdadeira e, por consequência, também da história enquanto tal.

A esta altura nos deparamos, então, outra vez, com a questão da educação. Somente que, agora, nos deparamos com a educação enquanto possibilidade de desalienação, de alteração. É isso possível e, em caso afirmativo, como e em que condições o seria?

Novamente nos deparamos com o momento do indivíduo e com o momento do social-histórico. E é novamente na psicanálise que Castoriadis vai encontrar o mote para seu esforço de elucidação.

Sendo um dos objetivos da educação, pedagogia ou *paidéia*, transformar o ser vivo — feixe de pulsões e de fantasia — num *anthropos*, quer dizer, num ser autônomo, capaz de governar e de ser governado, segundo expressão de Aristóteles, a ela cumpre fazer uma ponte entre a psicanálise e a política.

Da psicanálise se espera, segundo ele, que libere o fluxo do recalque ao qual o inconsciente está submetido por um Eu que, geralmente, é apenas uma construção social rígida. O indivíduo se torna sujeito à proporção que, pelo exercício da reflexão crítica e deliberativa, recebe os conteúdos do inconsciente, reflete sobre eles e se põe em condições de escolher lucidamente, ou com o máximo possível de lucidez, os instintos/pulsões e as idéias/representações que buscará efetivar ou atualizar. Não se tratará, jamais, de uma eliminação total do inconsciente como uma instância, mas de estabelecer uma outra relação entre as instâncias. Jamais haverá um ser humano cujo inconsciente venha a ser plenamente dominado pelo consciente, ou eliminado pelas considerações racionais. Jamais um indivíduo cessará de sonhar e de fantasiar. E se isso fosse conseguido ter-se-ia conseguido algo de monstruoso: ter-se-ia destruído "o que faz de nós seres humanos, que não é a racionalidade, mas o surgimento contínuo, incontrolado e incontrolável de nossa *imaginação radical*, criadora no e pelo fluxo das representações, dos afetos e dos desejos" (1992, p.154). Trata-se, pois, não de eliminar uma instância psíquica em proveito da outra, mas de alterar a relação entre elas, conseguindo que o recalque deixe lugar ao reconhecimento dos conteúdos inconscientes e à reflexão sobre eles, de sorte que a

inibição, a fuga ou o agir compulsivos cedam lugar à deliberação lúcida. Instaure-se, então, uma subjetividade reflexiva e deliberativa, que é uma outra forma de dizer: sujeito *racional* ou razoável. Trata-se, evidentemente, no caso, de uma racionalidade plena, autêntica, e não de uma pseudo-racionalidade que mutila os sujeitos reduzindo-os a uma máquina identitária, cerebrina, socialmente adaptada, na qual a imaginação foi morta ou banida como a "louca da casa" e a afetividade e intencionalidade foram ignoradas. Esse, entretanto, é um processo de uma vida inteira, que só termina com a morte, jamais será um estado acabado. O inacabamento é a marca do homem, do seu processo de análise e, analogamente, de sua educação.

A pedagogia, entretanto, não lida apenas com o indivíduo, sua imaginação radical, suas fantasias inconscientes, seu fluxo representativo-afetivo-intencional, com o que constitui o mundo privado. A pedagogia diz respeito à socialização do indivíduo, ou seja, com a educação do sujeito no sentido de fazer com que ele interiorize as instituições sociais existentes, goste delas ou não e quaisquer que sejam elas. Por outro lado, a pedagogia é o espaço no qual se realiza o confronto de dois imaginários radicais: a imaginação radical da psiquê-soma e o imaginário social como magma ou profusão de significações imaginárias, em torno das quais se organiza, em cada sociedade, o mundo, humano e não humano, e que a ele dão sentido. E é em razão dessa dimensão da pedagogia que torna possível uma educação para a autonomia, que é uma outra designação da pedagogia transformadora ou emancipadora.

Essa questão, entende Castoriadis, articula psicanálise, pedagogia e política, porquanto através delas passam dimensões distintas,

mas Complementares, do projeto de autonomia. Há alguns empecilhos sérios à realização desse projeto, a tal ponto que Freud, segundo ele, se referia a elas como as três "profissões impossíveis". E o trabalho de Castoriadis é, em boa medida, uma contribuição no sentido de elucidar essa "impossibilidade". E ele, começa colocando a questão assim:

A impossibilidade da psicanálise e da pedagogia consiste em que ambas devem apoiar-se numa autonomia que ainda não existe, a fim de ajudar a criação da autonomia do sujeito. Isso aparece como uma impossibilidade lógica do ponto de vista da lógica ordinária, da lógica identitária. Essa impossibilidade parece consistir também, particularmente no caso da pedagogia, na tentativa de fazer homens e mulheres autônomos no quadro de uma sociedade heteronômica. E, além disso, (consiste) no enigma aparentemente insolúvel: ajudar os seres humanos a aceder à autonomia ao mesmo tempo em que absorvem e interiorizam as instituições existentes, ou apesar disso (1992, p.158).

A questão é análoga na esfera da política: como é possível existirem indivíduos democráticos numa sociedade não democrática e como haver sociedade democrática sem indivíduos democráticos? E à política cumpre resolver os enigmas propostos pela psicanálise e pela pedagogia.

A pedagogia, como a psicanálise, tem um duplo objetivo, desde o ponto de vista da construção do projeto de autonomia (ou, sempre é bom lembrar, da desalienação). Primeiramente, cumpre instaurar entre o sujeito reflexivo (sujeito de pensamento e

vontade), e o seu inconsciente um outro tipo de relação, que não elimine sua *imaginação radical*. A seguir, se impõe o objetivo de liberar sua capacidade de fazer e de formar um *projeto* aberto para a vida e nele trabalhar. Por sua vez, assevera Castoriadis, à política cumpre, em primeiro lugar, instaurar um outro tipo de relação entre a sociedade instituída e a sociedade instituinte, entre as leis dadas, a cada vez, e a *atividade reflexiva e deliberativa* do corpo político. A esse primeiro objetivo se soma o de liberar a *criatividade coletiva* de sorte a permitir formar *projetos coletivos* para empreendimentos coletivos e trabalhar neles.

A sociedade autônoma é a coletividade que explicitamente se auto-institui, se reconhece como autocriação e se autogoverna. Manter-se assim pressupõe que todos os seus membros tenham desenvolvido a capacidade de participar nas atividades reflexivas e deliberativas comuns. Democracia, nesse sentido, diz o autor, é o regime da reflexividade coletiva. E como não pode haver democracia sem indivíduos democráticos, faz-se necessário o trabalho de ligação a ser realizado pela pedagogia, sendo a *paidéia* o processo de formação de sujeitos e de coletividade reflexivos. Como isso se faz possível? Tal como no caso da relação entre inconsciente e consciente no plano individual, é impossível viver sem instituições, ou fora das instituições, no plano coletivo. As instituições são inerentes à vida coletiva, a sociedade é como instituição ou não é nada. Entretanto, é possível ter com a instituição uma relação diferente. E essa relação pode se tornar diferente quando a lei suprema, identitariamente formulada como "Não discutirás a lei" é substituída, reflexivamente, deliberadamente, explicitamente, por outra: "Obedecerás a lei — mas podes discutila" ou, ainda "Podes levantar a questão da justiça da lei — ou de sua conveniência".

A antipedagogia, a antipolítica consistem, segundo essa perspectiva, nas diferentes formas de bloqueio à autonomia, à participação, ao pensamento autônomo, se manifestam na redução do pensamento à impotência, mutilando a imaginação radical da psiquê, impedindo ou dificultando a capacidade reflexiva própria. Por essa razão, adverte Castoriadis, é de importância capital uma educação não mutilante, não domesticadora, uma educação que seja um autêntica *paidéia* (1992, p.158-161).

Mas há duas questões ainda a acrescentar.

A primeira lembra que se pode agir sobre seres humanos no sentido de ajudá-los a se tornarem autônomos. Mas não se deve esquecer, nunca, que "a fonte última da criatividade histórica é o imaginário radical da coletividade anônima". E como, a rigor, não há como controlar ou direcionar o imaginário, está esclarecido o enigma da impossibilidade de assegurar o êxito ou o controle da empreitada.

A segunda é que o êxito do projeto educativo reside em que os indivíduos interiorizem as instituições, o que significa, antes de mais nada, a interiorização das significações imaginárias sociais de que elas são portadoras. E para que essas significações imaginárias sociais sejam interiorizadas é preciso que elas façam *sentido* para os indivíduos, desde que o sentido é a face subjetiva das significações imaginárias sociais. E um sentido não se ensina. Tal como na psicanálise, só se pode ajudar as pessoas a encontrarem, inventarem, criarem, por si sós, um sentido para suas vidas, construindo seus "projetos" de vida. Ocorre, porém, que, como disse o poeta, "ser é apenas uma face do não-ser, e não do ser". Por toda parte, numa relação que denominaríamos tam-

bém de "ubiquamente densa", a morte espreita a vida, viver é conviver com a "precariedade continuamente suspensa do sentido, a precariedade dos objetos investidos, a precariedade das atividades investidas e do sentido de que as dotamos". Mais que isso (e pior que isso): "...a morte implica o a-sentido de todo sentido. Nosso tempo não é tempo. Nosso tempo não é o tempo. Nosso tempo não tem tempo" (1992, p.163).

E aqui que abrem as fendas para a expressão da "loucura unificante" da mônada psíquica, para a afirmação desesperada da identidade, da analteridade, da negação da historicidade que se expressam nas diferentes formas de controle e da repressão das diferenças e da mudança. É quando nos defrontamos com o monstro burocrático que se apresenta como o "senhor da significação", a expressão da onisciência, da onipotência e da imortalidade. Afinal já ouvimos muitas vezes: "os homens passam, as instituições permanecem".

O projeto de autonomia é um projeto possível, é um projeto que se mostrou historicamente possível, mas não é um projeto certo, assegurado. Por isso, uma tarefa fundamental da pedagogia é propiciar oportunidade de "julgar e escolher" como exercícios fundamentais da vida democrática e livre, uma vez que, sendo a sociedade auto-instituição, o que significa, antes de mais nada, autocriação, não há fundamento "extra-social" para a norma. E não havendo "arcabouço (ou calabouço) transcendental", a própria sociedade é, por si mesma, responsável única pela criação social-histórica do Bem e do Mal. O juízo e a opção ocorrem no interior de instituição social-histórica e os critérios são criados juntamente com ela, definindo, assim, a questão política e a questão pedagógica por excelência. A criação é o instituinte sempre

presente e, com ele, a impossibilidade de um saber único e definitivo, a negação de uma "fonte" extra-social da sociedade e de suas instituições e significações, a impossibilidade de um conhecimento total e seguro (*epistémé*) e a convivência, sempre incômoda e sempre desafiadora, por isso aberta à criatividade, da *doxa*.

A pedagogia, a *paidéia* cumprem o papel de formação dos indivíduos para atingir uma *doxa* correta, para serem capazes de julgar e escolher com maior acerto, construindo, com sua autonomia, os seus limites, segundo os interesses do mundo comum a ser construído. Essa questão dos limites está associada ao fato de que, numa democracia, o povo autônomo, embora possa fazer toda e qualquer coisa, não deve fazer toda e qualquer coisa. Para Castoriadis, a democracia é, também, o limite da autolimitação. Nesse sentido é um regime do risco histórico, ao mesmo tempo aberto para a liberdade e a tragédia de sua perda, pelos excessos e equívocos que constituem a *hubris*. O critério para a lei é o projeto coletivo e o sentido que a ele for dado. Não há outro critério intrínseco, extra-social. E, pela mesma razão, não há como eliminar os riscos de cometerem-se excessos, de evitar transgressão das leis, ainda que justas. "Ninguém pode proteger a humanidade contra o desatino e o suicídio" (1987, p.290).

A tarefa da educação é de transformar o "caos" (o indefinido/o indeterminado) em "cosmos", (o relativamente definido/provisoriamente "quanto ao uso" determinado) velar para que a *hubris* (o excesso/o destemperamento) não prevaleça sobre a *diké* (a justiça/a temperança), sabendo, de antemão, que, antes de uma certeza, está diante de um desafio, de uma questão a ser enfrentada na práxis.

A educação como práxis

Tudo quanto se acaba de expor remete, magmaticamente, de volta à questão da práxis e da educação como práxis.

E falar da educação como práxis é afirmar que ela não pode ser reduzida a uma técnica, aqui entendida como mera aplicação de conhecimentos pré-elaborados, como se estivéssemos a demonstrar um teorema. E assim como a educação, a política e a administração, em geral e, de modo especial, no que se aplica à educação. Para os que buscamos, ansiosa e desesperadamente na teoria enquanto teoria, a compreensão e a explicação racionais do universo em que trabalhamos, vale o verso da Divina Comédia: *lasciate ogni speranza voi ch'entrate...*

A educação não é uma técnica, como a política não é uma técnica, como a administração não é uma técnica, como o planejamento não é uma técnica, como...não... e então é preciso dizer adeus às ilusões tecnicistas, tecnocráticas e burocráticas, nomes diferentes do mesmo, que, aqui, significa ter o fim da atividade já completamente determinado no espírito do agente, tendo eliminado, no desejo ou de fato, do espírito dos demais participantes todo vestígio ou toda possibilidade de um pensar e de um querer próprios.

O agente utiliza meios tanto quanto determinados, e supõe-se que ele controle plenamente esses meios e o processo em justas proporções(...) (e) considerando-se as condições, inclusive o saber do agente, considerando-se os fins e o que ele sabe ou crê saber a respeito do paciente, o agente age, ou deve agir, de maneira racionalmente eficaz.

Seu saber pode, inclusive, compreender também certos conhecimentos dos processos psíquicos profundos... Assim os guardas nos campos de concentração quebram a imagem de si dos prisioneiros, demolindo seus pontos de referência identificadores...(1992, p.153).

Com base nesses pressupostos, a política (atividade coletiva e reflexiva de instituição da sociedade) é substituída pelo "governo": técnica racional de manipulação dos seres humanos baseada na escolha de meios adequados aos fins (preestabelecidos unilateralmente).

A educação, a política educacional, a gestão educacional, não podem ser entendidas como técnicas. Elas são atividades *prático-poiéticas*: poiética, na definição de Castoriadis, se refere a *poiésis*, a autêntica criação que está presente na alteridade, na auto-alteração e na gênese ou posição do inédito; práticas se refere à *práxis*, processo de desenvolvimento da autonomia humana através do próprio exercício da autonomia... é com base nesses pressupostos, éticos de um lado, psicossociológicos de outro, ontológicos em sua base, que não se pode determinar antecipada e unilateralmente os fins a atingir: trata-se, antes, de deflagrar um processo que de assegurar um fim, e esse fim não pode ser definido com precisão antecipadamente. Isto seria a negação da criação. No plano popular se fala em "atirar no que vê e acertar no que não vê", enquanto, no plano técnico-erudito se fala "nos efeitos não pretendidos" (*unintended effects*) de políticas, projetos e planos. Certamente são maneiras diversas de, a seu modo, reconhecer a presença da criatividade na história viva.

Esta concepção traz algumas implicações que o autor explicita e vale serem registradas:

i) a pedagogia começa na idade zero e ninguém sabe quando termina;

ii) o objetivo da educação é permitir que tornemos seres verdadeiramente humanos, isto é, capazes de dominar e regular lúcidamente e reflexivamente nossas pulsões e nossas escolhas;

iii) a pedagogia deve desenvolver, a todo instante, a atividade própria do sujeito, utilizando, por assim dizer, a própria atividade do sujeito;

iv) o objeto da pedagogia não é ensinar matérias específicas, mas desenvolver a capacidade de aprender do sujeito: aprender a aprender, aprender a descobrir, aprender a inventar;

v) o objetivo de desenvolvimento da capacidade de aprender não se dá sem aprendizagem de certas disciplinas ou matérias, que devem ser consideradas como degraus ou pontos de apoio servindo, simultaneamente, à apropriação de conhecimentos e ao desenvolvimento da capacidade de aprender, inventar, descobrir;

vi) a pedagogia deve, necessariamente, ensinar. Mas deve, sempre, levar em consideração dois princípios: a) todo processo de educação que não visa desenvolver ao máximo a atividade própria dos alunos é um mau processo; b) todo sistema educativo incapaz de fornecer uma resposta racional (razoável à pergunta dos alunos sobre a razão de estudar cada conteúdo) é um sistema defeituoso (1992, p.156-157).

O que está em jogo, efetivamente, é a superação da antinomia entre a teoria e a prática, a retomada da questão da relação

entre o saber e o fazer, a superação de um imaginário cientificista e positivista no campo educativo, seja na esfera pedagógica da sala de aula, seja no plano da unidade escolar como organização, seja no plano das redes de ensino e de suas articulações. A teoria passa a ser apenas um fazer, um projeto, uma "tentativa sempre incerta" de elucidação do mundo. A práxis se diferencia de todas as práticas manipuladoras, nos planos macro e micro, é busca de lucidez que não se confunde com saber preestabelecido como "sistema de verdades dadas de uma vez por todas": "somente o fazer faz falar o mundo" (1973, p.43).

Finalmente:

O que vai instituindo, o que está em ação na história fazendo-se, só o podemos pensar como imaginário radical, já que é, simultaneamente, cada vez, surgimento do novo e capacidade de existir na e pela posição de 'imagen'(1973, p.44).

Nesse sentido, não é possível mudar a educação nacional, seu quadro de fracasso, apenas com processos externos de avaliação que não ultrapasse a função de "controle de desempenho" das aquisições cognitivas, obliterando a dimensão do "sentido", a dimensão das "significações", a dimensão do "projeto" e que não considere todos os envolvidos como parceiros responsáveis pelo sucesso escolar em todos os níveis como verdadeiros e autênticos parceiros na formulação, implementação e avaliação do ensino,

da educação e das políticas correspondentes. Sem participação nas decisões não pode haver responsabilização pela execução, e a avaliação carecerá de toda eficácia, será não mais que uma atividade "simbólica", transformadora apenas no "imaginário" delirante dos formuladores de políticas.

Referências bibliográficas

CASTORIADIS, Cornelius. *La société bureaucratique: les rapports de production en Russie*. Paris: Union Generale d'Éditions, 1973. Traduzido para o português por Margarida Portela e José Paulo Viana, Porto: Edições Afrontamento, 1979.

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. 3.ed. Trad. por Guy Reynaud; revisão técnica de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. Original francês de 1975.

_____. *As encruzilhadas do labirinto II: domínios do homem*. Trad. por José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Original francês de 1986.

_____. *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Trad. por Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. Original francês de 1990.